

Introduction

Interprétation et interprétationnismes

Martin Montminy

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

Questions d'interprétation

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011060ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011060ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Montminy, M. (2005). Introduction : interprétation et interprétationnismes. *Philosophiques*, 32(1), 3–17. <https://doi.org/10.7202/011060ar>

Introduction

Interprétation et interprétationnismes

MARTIN MONTMINY

Université d'Ottawa

montminy@uottawa.ca

1. Qu'est-ce que l'interprétationnisme ?

L'interprétationnisme en philosophie de l'esprit et en philosophie du langage lie la capacité d'avoir des pensées et de parler un langage à la possibilité qu'un interprète établisse le contenu de ces pensées et la signification des mots de ce langage¹. En première approximation, ce point de vue affirme qu'un être a des pensées ou parle un langage si et seulement si ces pensées ou ce langage sont interprétables. Il existe aussi une version de l'interprétationnisme qui vise le contenu des pensées individuelles. Selon cette thèse, il est correct de dire qu'un agent croit que *p* si et seulement si un interprète (pleinement informé) jugerait que cet agent croit que *p*. Une thèse analogue peut être formulée à propos de la signification des énoncés d'une langue : l'énoncé *S*, tel qu'utilisé par un locuteur, signifie que *p* si et seulement si un interprète (pleinement informé) jugerait que *S* signifie que *p* pour ce locuteur².

Malheureusement, telles qu'énoncées, ces thèses ne suffisent pas à isoler un point de vue philosophique intéressant. En effet, même un réaliste à propos du contenu mental tel que Jerry Fodor, qui s'oppose farouchement à toute forme d'interprétationnisme³, peut très bien admettre que les pensées et le langage doivent *en principe* être interprétables. Il pourrait en effet convenir que bien que les faits concernant le contenu et la signification soient métaphysiquement indépendants des jugements d'un interprète, celui-ci, s'il était pleinement informé, serait en mesure de former des jugements corrects à propos du contenu et de la signification. Fodor pourrait en effet stipuler qu'être un interprète pleinement informé, c'est connaître, entre autres, les relations nomologiques pertinentes entre les représentations mentales d'un individu et les propriétés de son environnement⁴. De façon générale, tout point de vue naturaliste réductionniste pourrait souscrire aux thèses interprétationnistes énoncées plus haut, s'il est admis qu'un interprète pleinement informé connaît les propriétés ou phénomènes naturels auxquels sont réduits les faits intentionnels et sémantiques.

1. J'invite le lecteur à consulter les articles d'Isabelle Delpla et Michel Seymour dans ce numéro pour des conceptions de l'interprétationnisme légèrement différentes de la mienne.

2. Voir Davidson (1986, p. 315) pour une thèse très similaire à celle-ci.

3. Voir Fodor et Lepore (1993a ; 1993b).

4. Pour Fodor (1990, chap. 3 et 4), les relations nomologiques pertinentes seraient spécifiées par sa théorie de la dépendance asymétrique.

Heureusement, il est possible de caractériser l'interprétationnisme de manière un peu plus précise. Certains auteurs sont tentés d'assimiler le contenu mental et la signification linguistique aux qualités secondes comme les couleurs par exemple⁵. De même que la couleur d'un objet dépend métaphysiquement des impressions que cet objet causerait (dans certaines conditions optimales) chez nous, de même le contenu des pensées d'un être dépend métaphysiquement des jugements que nous serions amenés à poser si nous étions suffisamment informés au sujet de cet être. L'interprétationnisme peut ainsi être conçu comme une forme de *vérificationnisme* par rapport aux pensées et à la signification : un être a des pensées ou parle un langage si et seulement si ses pensées ou son langage sont interprétables par des êtres comme nous. L'interprétationnisme peut ainsi être contrasté à une forme de réalisme par rapport au contenu, selon lequel il serait possible d'être radicalement dans l'erreur ou totalement ignorant au sujet des pensées d'un individu, même si nous étions dans une situation épistémique optimale à propos de cet individu⁶.

Cette caractéristique de l'interprétationnisme est soutenue avec vigueur par Donald Davidson dans son célèbre article « Sur l'idée même de schème conceptuel⁷ ». Dans cet article, Davidson cherche, entre autres choses, à réfuter l'idée selon laquelle un être (ou un groupe d'êtres) pourrait avoir un système de croyances et de concepts incommensurable avec le nôtre. Cette idée, qu'il tient pour équivalente à l'idée selon laquelle un être (ou groupe d'êtres) pourrait parler une langue qu'il nous est impossible de traduire (partiellement ou totalement) dans la nôtre, est selon lui tout simplement inintelligible. Davidson soutient que pour qu'un être ait des pensées et parle un langage, il doit être possible *pour nous* de comprendre ces pensées et ce langage.

Que doit connaître un interprète pleinement informé ? La réponse à cette question nous permet d'isoler une deuxième caractéristique de l'interprétationnisme. Traditionnellement, les tenants de l'interprétationnisme s'entendent pour dire que les données de bases d'une interprétation doivent être de nature comportementale ou, à tout le moins, « près de la surface ». On pourrait décrire la deuxième caractéristique de l'interprétationnisme comme suit : le comportement est non pas un *symptôme*, mais un aspect *constitutif* de l'esprit. Selon W. V. Quine (1960, chap. 2), un manuel de traduction radicale doit s'appuyer sur les dispositions verbales des locuteurs de la langue étrangère. Daniel Dennett pour sa part souscrit ouvertement au *behaviorisme logique* : « *ce que cela veut dire* de dire que quelqu'un croit que *p*, est que cette personne est disposée à se comporter de certaines manières sous certaines conditions » (1987, p. 50 ; trad. fr. p. 71). Je dois toutefois ajouter que contrairement au behaviorisme logique « classique », l'approche de Dennett est

5. Voir, entre autres, Johnston (1992) et Wright (1992).

6. Je dois toutefois mentionner que Davidson (1997) rejette l'étiquette d'anti-réalisme pour décrire son point de vue.

7. Voir Davidson (1984, essai 13). On trouve une idée similaire chez McDowell (1985, p. 396).

holiste; il n'est donc pas question pour lui d'analyser une à une les pensées d'un agent en termes de dispositions comportementales. Selon le holisme, une troisième caractéristique courante de l'interprétationnisme, le contenu d'une croyance dépend du contenu de plusieurs autres croyances. Davidson souscrit lui aussi au holisme, mais il rejette le behaviorisme, puisque pour lui, les données de base d'une interprétation sont les attitudes de tenir des phrases pour vraies ou fausses.

L'interprétationnisme doit expliquer comment une théorie sémantique peut être dérivée des données empiriques de base : comment détermine-t-on ce que les phrases d'une langue signifient à partir des dispositions verbales des locuteurs de cette langue ? La quatrième caractéristique de l'interprétationnisme concerne les principes qui permettent d'élaborer une interprétation du langage et des pensées à partir de telles données de base. Le principe d'interprétation le plus connu est sans doute le *principe de charité* : l'interprète doit, autant que possible, traduire des phrases acceptées (refusées) par l'agent par des phrases de sa langue qu'il accepterait (refuserait). Pour Davidson, cela revient à maximiser la vérité des croyances de l'agent. Davidson soutient aussi que l'interprétation doit être en accord avec un *principe de rationalité et de cohérence*, qui veut que le système de croyances de l'agent soit aussi rationnel et cohérent que possible⁸. Cette quatrième caractéristique est généralement étroitement associée au holisme, puisque les principes d'interprétation que je viens d'énoncer doivent être appliqués à un grand nombre de croyances (ou d'énoncés) *simultanément*. Rien ne nous empêcherait toutefois d'énoncer des principes d'interprétation non holistes. Certaines des contraintes sur la traduction préconisées par Quine sont en fait de ce type : pensons, par exemple, à sa recommandation de préserver l'accord à propos des énoncés observationnels, pris individuellement, ou à ses critères de traduction des connecteurs vérifonctionnels⁹.

Cette quatrième caractéristique est peut-être la caractéristique essentielle de l'interprétationnisme. En effet, les principes d'interprétation visent à mettre en correspondance les croyances d'un agent avec celles d'un interprète. Les normes de vérité et de rationalité qui sont appliquées aux croyances de l'agent sont, non pas des normes associées à une structure abstraite indépendante de l'interprète, mais les meilleures normes dont celui-ci dispose. Comme le souligne Davidson, « il va de soi que le locuteur peut se tromper ; et on peut en dire autant de l'interprète. Il s'ensuit, en définitive, qu'il faut porter au crédit d'une méthode d'interprétation le fait qu'elle permette à l'interprète d'être, en général, d'accord avec le locuteur » (1984, p. 169 ; trad. fr. p. 248). Il est donc plus juste de dire que le principe de charité recommande une maximisation de l'*accord* entre le locuteur et l'interprète. Une telle conception des principes

8. Voir, par exemple, Davidson (1984, 1990). Dennett (1987) admet lui aussi un principe de rationalité.

9. Voir Quine (1960, p. 40-46, 57-61 ; 1986, p. 82-83 ; 1992, p. 2-6).

interprétatifs fait en sorte qu'il n'est pas possible d'éliminer la référence à l'interprète dans une théorie de la croyance et de la signification¹⁰. Ainsi, selon l'interprétationnisme, une explication complète du contenu mental et de la signification linguistique ne peut faire l'économie de l'interprète.

Une cinquième caractéristique de l'interprétationnisme, mise en évidence particulièrement par Davidson, est l'interdépendance de la croyance et de la signification : la signification attribuée à un énoncé dépend du contenu de la croyance exprimée par celui-ci, et réciproquement. Cette caractéristique oppose l'interprétationnisme au point de vue gricéen selon lequel la signification linguistique est réductible aux états intentionnels du locuteur¹¹. L'interdépendance de la croyance et de la signification entraîne que la théorie du contenu intentionnel n'est pas prioritaire par rapport à la théorie de la signification linguistique. La thèse de l'interdépendance ne doit pas être confondue avec la thèse plus forte selon laquelle un être doit parler un langage pour pouvoir avoir des pensées (et vice-versa)¹². On pourrait, par exemple, défendre l'interdépendance en soutenant que pour individualiser de façon fine les croyances (sophistiquées) d'un agent, il faut tenir compte de l'usage que celui-ci fait de son langage, sans toutefois conclure qu'une telle individualisation fine est nécessaire à la pensée : un être dépourvu de langage pourrait ainsi avoir des pensées (rudimentaires), même si l'attribution de telles pensées est largement sous-déterminée par les données empiriques de base.

2. L'interprétation des œuvres d'art

De prime abord, l'interprétation d'une œuvre d'art est une activité très similaire à l'interprétation d'un langage ou d'un esprit : interpréter une œuvre d'art, c'est essayer de la comprendre, de lui attribuer une signification. Plusieurs philosophes de l'art comparent d'ailleurs les œuvres d'art à des énonciations¹³. En effet, les questions que l'on peut se poser concernant la signification des énonciations ressemblent beaucoup à celles qui préoccupent les philosophes de l'art à propos de la signification des œuvres d'art.

Commençons par la question de savoir quels sont les facteurs dont dépend la signification d'une œuvre d'art. Selon l'*intentionnalisme*, une œuvre d'art est considérée comme l'expression des intentions de son créateur¹⁴. Tenter d'interpréter une œuvre d'art, c'est un peu comme se demander ce qui a amené une personne à produire telle ou telle énonciation. Pourquoi a-t-elle dit cela ? Pour répondre à cette question, il faut déterminer quelles sont les croyances et les désirs qui ont conduit la personne à émettre l'énonciation. L'intentionnalisme soutient qu'il en va de même pour l'interprétation des

10. Davidson (1990, p. 25) semble invoquer cette idée pour soutenir l'irréductibilité du mental.

11. Voir Grice (1957).

12. Voir Davidson (1984, essai 11 ; 1985).

13. Voir, par exemple, Stecker (1997).

14. Voir, par exemple, Hirsch (1967).

œuvres d'art : ce que telle ou telle caractéristique de l'œuvre signifie est fonction de ce que cette caractéristique voulait dire dans l'esprit de l'auteur. Une interprétation n'est donc adéquate que si elle est conforme aux intentions que l'auteur a réellement eues.

Plusieurs objections ont été soulevées contre l'intentionnalisme¹⁵. Tout d'abord, signale-t-on, bien qu'il soit souvent difficile, voire impossible, d'avoir accès aux intentions réelles de l'auteur, notre travail interprétatif ne s'en trouve pas pour autant compromis. Nous pouvons, semble-t-il, avoir une bonne idée de ce qu'une peinture ou un poème signifie sans connaissance préalable de son auteur. Une deuxième objection fait valoir qu'il n'est pas rare que nous n'arrivions pas à faire ce que nous avons l'intention de faire. Par exemple, l'énonciation que nous produisons n'exprime pas toujours ce que nous voulions dire : pensons, entre autres, aux impropriétés de langage et aux lapsus. Cela suggère une distinction entre ce que nous voulons dire et ce que notre énonciation de fait signifie. On aurait donc tort d'identifier la signification d'une œuvre aux intentions de son auteur, puisque les deux peuvent diverger¹⁶. Une troisième objection concerne le fait que certains des concepts invoqués par des interprétations qui semblent tout à fait légitimes sont inaccessibles à l'auteur. Il serait en effet invraisemblable d'imputer à un artiste de la Renaissance les concepts invoqués par des interprétations freudiennes, marxistes ou féministes de ses œuvres¹⁷. Finalement, on reproche à l'intentionnalisme de réduire indûment les possibilités interprétatives auxquelles une œuvre peut donner lieu. Il se peut en effet que certaines interprétations incompatibles avec les intentions de l'auteur permettent une expérience ou une appréciation plus agréable ou plus féconde d'une œuvre d'art¹⁸. Il semble arbitraire de rejeter de telles interprétations simplement parce qu'elles ne respectent pas ce qui était dans l'esprit de l'auteur au moment où il a créé son œuvre.

Cette dernière objection invite la question de savoir quel est le but d'une interprétation. Cette question est étroitement liée à notre première question, celle de savoir quels sont les facteurs dont dépend une interprétation adéquate. Plusieurs auteurs diraient que le but de l'interprétation est de déterminer la signification de l'œuvre. Or, selon l'intentionnalisme, cela consiste à établir quelles étaient les intentions de l'auteur. Comme on l'a vu, on peut mettre en doute l'idée selon laquelle la signification d'une œuvre dépend des intentions de l'artiste. Mais cela n'est pas la seule façon de nier l'intentionnalisme : en

15. Voir, par exemple, Wimsatt et Beardsley (1946) et les textes réunis par Iseminger (1992).

16. Voir, par exemple, Levinson (1992).

17. Cette objection n'est peut-être pas recevable. Si l'auteur ne possède pas le concept de complexe d'Œdipe, par exemple, alors il ne peut expliquer son œuvre au moyen de ce concept. Mais l'intentionnalisme affirme que la signification d'une œuvre est fonction des intentions de son auteur, et non pas de l'interprétation qu'il donne ou donnerait de son œuvre. Or le fait que l'auteur ne possède pas le concept de complexe d'Œdipe n'entraîne pas que ce concept ne puisse être invoqué pour expliquer ou décrire ses intentions.

18. Voir, par exemple, Davies (1991).

effet, si l'interprétation a plutôt pour but de maximiser les bénéfices (plaisir, connaissances, etc.) qu'un public peut tirer de son expérience ou de son appréciation d'une œuvre d'art, alors l'intentionnalisme devient intenable. Une troisième option, qui n'est peut-être pas incompatible avec la deuxième, serait de soutenir que l'interprétation a pour objectif de fournir *une* façon de comprendre une œuvre d'art, c'est-à-dire, de trouver une signification possible de l'œuvre, qui pourrait émerger d'une perspective théorique telle que la psychanalyse, le marxisme ou le féminisme.

On pourrait invoquer la diversité des buts possibles de l'interprétation pour souscrire au *pluralisme*, selon lequel il peut y avoir plusieurs interprétations admissibles d'une œuvre d'art. Il pourrait en effet y avoir autant d'interprétations correctes qu'il y a d'objectifs gouvernant l'interprétation. Le pluraliste n'est bien sûr pas forcé de supposer que l'interprétation a plusieurs buts, car il pourrait faire valoir que, bien que l'interprétation n'ait qu'un seul but, il y a plus d'une façon d'atteindre celui-ci. Le pluralisme s'oppose au *monisme*, selon lequel il y a une seule interprétation correcte d'une œuvre d'art¹⁹.

L'intentionnalisme est un point de vue moniste, mais il n'est pas le seul. Un moniste pourrait en effet soutenir le *conventionnalisme*, selon lequel la signification d'une œuvre est déterminée par les conventions (linguistiques, artistiques, culturelles, etc.) en vigueur au moment où l'œuvre a été créée²⁰. On pourrait en outre imaginer un point de vue pluraliste qui combine l'intentionnalisme et le conventionnalisme. Un tel point de vue pourrait en effet s'inspirer de la distinction commune en philosophie du langage entre la signification du locuteur et la signification linguistique : alors que la signification du locuteur est fonction uniquement des intentions de ce dernier, la signification linguistique d'une énonciation dépend des conventions en vigueur dans la communauté linguistique du locuteur. Un pluraliste pourrait ainsi soutenir qu'une distinction analogue est requise en ce qui concerne les œuvres d'art, autrement dit, qu'il faut différencier la signification *intentionnelle* de l'œuvre, qui dépend uniquement des intentions de l'auteur et est donc conforme à la conception intentionnaliste, de la signification *conventionnelle*, qui est fonction des conventions et obéit donc aux principes du conventionnalisme²¹.

Le moniste pourrait aussi invoquer l'*intentionnalisme hypothétique*, qui affirme que la signification d'une œuvre est déterminée par les intentions qu'un public peut raisonnablement attribuer à l'auteur, étant donné les caractéristiques observables de l'œuvre, le contexte dans lequel celle-ci a été produite, etc.²² Selon ce point de vue, la signification d'une œuvre dépend de ce que

19. Pour en savoir plus long au sujet du débat qui oppose le monisme au pluralisme, voir les textes réunis par Krausz (2002).

20. Voir, par exemple, Beardsley (1970).

21. Rien n'empêcherait évidemment ces deux significations de coïncider dans bien des cas.

22. Voir, par exemple, Levinson (1992). J'insiste toutefois sur le fait que, bien que les tenants de l'intentionnalisme hypothétique souscrivent typiquement au monisme, ce point de vue est compatible avec le pluralisme.

l'auteur *aurait pu* vouloir dire plutôt que de ce qu'il a *de fait* voulu dire. Il est tentant de comparer l'opposition entre l'intentionnalisme hypothétique et l'intentionnalisme « réel » à l'opposition entre l'interprétationnisme et le point de vue gricéen. Au lieu de fonder la signification d'un énoncé sur les intentions du locuteur, comme le veut le point de vue gricéen, l'interprétationnisme affirme que la signification d'un énoncé est fonction de l'interprétation qu'en ferait un interprète informé. De façon analogue, l'intentionnalisme hypothétique soutient que la signification d'une œuvre d'art est fonction, non pas des intentions de son auteur, comme le veut l'intentionnalisme « réel », mais de l'interprétation qu'en ferait un public informé. Il est à noter que, tout comme le terme « interprétationnisme », l'expression « intentionnalisme hypothétique » désigne une famille de points de vue, qui conçoivent de manière différente le public dont il est question, les données qui fondent l'attribution d'intentions hypothétiques ou la nature des principes qui gouvernent l'interprétation.

3. Les contributions à ce numéro

Comme cette brève discussion le suggère, il existe plusieurs similitudes entre les débats concernant l'interprétation des œuvres d'art et les questions d'interprétation du langage et de l'esprit. C'est en fait la prise de conscience de telles similitudes qui m'a donné l'idée d'organiser un numéro spécial comportant des textes écrits par des spécialistes de ces deux champs de la philosophie. Il m'a semblé que l'instigation et la poursuite d'un dialogue entre ces deux champs trop souvent conçus comme autonomes l'un par rapport à l'autre ne peuvent qu'avoir des effets bénéfiques. J'ai choisi de diviser les contributions de ce numéro en quatre groupes, selon les thèmes abordés par les différents auteurs.

Le premier groupe d'auteurs se pose la question de savoir comment de fait procède l'interprétation que nous faisons des énonciations ou des récits de fiction que nous entendons. **Jérôme Dokic** souscrit au modèle *perceptif* de la communication, selon lequel l'interprétation ordinaire des énoncés d'autrui est directe, c'est-à-dire non inférentielle. La compréhension des propos d'un locuteur est typiquement liée à l'assentiment : nous sommes naturellement enclins à tenir pour vrais les messages d'autrui. Cette approche s'oppose au modèle *inférentiel* de la communication, selon lequel le contenu d'un énoncé est inféré par le récepteur à partir de prémisses portant sur les caractéristiques pertinentes du contexte, telles que les signes utilisés et les intentions du locuteur.

Dokic défend le modèle perceptif contre une attaque de Dan Sperber. Ce dernier affirme que la communication doit dépendre d'une théorie de l'esprit, puisqu'elle n'est possible que si les interlocuteurs prennent conscience du caractère représentationnel des signes utilisés. Une telle prise de conscience, souligne Sperber, nécessite une théorie de l'esprit, car elle implique une attribution mutuelle, par l'émetteur et le récepteur, de représentations mentales comme des croyances et des désirs. En réponse à cette objection, Dokic montre comment la capacité de simulation permet une compréhension qui ne passe pas

par une inférence fondée sur des prémisses à propos des états mentaux du locuteur. Selon cette approche, comprendre l'énoncé *S*, c'est faire comme si *S* était vrai. Cette simulation ne requiert pas une théorie de l'esprit méta-représentationnelle, puisqu'elle ne manipule que des représentations du premier ordre : le récepteur adhère spontanément à ce que le locuteur dit, et hérite ainsi directement de l'information qu'il transmet. Dokic signale toutefois que cette capacité de simulation ne permet pas de maîtriser le concept de croyance fausse et ne peut donc rendre compte de tous les aspects de la communication humaine. Il n'en demeure pas moins, conclut Dokic, que dans les contextes normaux, la communication procède selon les termes du modèle perceptif, ce qui implique que les mécanismes fondamentaux de la communication humaine ne mobilisent pas une capacité sophistiquée de mentalisation.

Le sens des événements racontés dans un récit de fiction n'est pas toujours donné de manière explicite au lecteur. Ce dernier doit produire une interprétation pour rendre intelligibles les événements narrés. Jérôme Pelletier contraste deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction. Selon la conception *communicationnelle*, le lecteur doit se représenter (peut-être de manière tacite) le texte comme la production d'un auteur ayant un certain nombre d'intentions narratives. Le lecteur reconnaît que le monde décrit par le texte est gouverné par les intentions narratives d'un auteur (inféré). C'est cette supposition qui lui permet de faire des inférences concernant les liens entre les événements décrits et de comprendre ainsi le sens du récit. Selon la conception *émotionnelle*, le lecteur utilise ses propres réponses émotionnelles pour comprendre le récit de fiction. Cette conception fait l'économie d'un auteur inféré : le lecteur établit des liens entre des événements en apparence disjoints en fonction de la manière dont ceux-ci « résonnent » émotionnellement dans son esprit. Par exemple, un récit peut acquérir un sens pour le lecteur en plongeant celui-ci dans un état de crainte, puis de soulagement.

Pelletier n'essaie pas de trancher entre ces deux conceptions : elles ont peut-être des objectifs différents. Alors que la conception émotionnelle décrit avant tout la situation du lecteur plongé dans un récit et les significations qu'il projette dans celui-ci, la conception communicationnelle cherche plutôt à rendre compte du travail du critique qui vise à expliquer le récit. Pelletier souligne que les deux conceptions invoquent en fait des concepts d'interprétation différents. Dans la perspective communicationnelle, interpréter un récit de fiction, c'est faire des hypothèses sur les intentions narratives de son auteur (inféré), alors que dans la perspective émotionnelle, interpréter un récit revient à assimiler les événements narrés. Le lecteur établit des liens entre des événements en apparence disjoints non pas en reconnaissant que le monde dans lequel ils ont lieu est gouverné par une intelligence organisatrice, mais en se plaçant lui-même dans la situation imaginaire décrite par le récit.

Un deuxième groupe d'auteurs examine les liens complexes entre, d'une part la signification des énonciations, et d'autre part les intentions sémantiques et les conventions linguistiques et littéraires en place. Peter McCormick

se penche sur la question du sens littéral d'un énoncé. Il reprend les objections de Davidson contre une explication populaire de la signification littérale, ou première, selon laquelle les conventions linguistiques joueraient un rôle clé dans l'explication de celle-ci. Davidson invoque en effet les cas d'impropriétés de langage pour montrer que la signification littérale d'un énoncé peut être très différente de sa signification « standard ». La compréhension linguistique, souligne-t-il, requiert un partage des théories sémantiques transitoires respectives des interlocuteurs : plutôt que de s'en remettre aux conventions linguistiques, ceux-ci doivent faire coïncider la façon dont ils interprètent tous deux les énoncés échangés dans les circonstances. Or l'élaboration d'une théorie transitoire, soutient Davidson, n'a rien à voir avec la compréhension d'une langue naturelle comme le français ou l'anglais.

McCormick veut cependant résister aux conclusions radicales de Davidson. Il examine minutieusement un extrait du poème « La Terre vaine » de T. S. Eliot, où l'usage du mot « rien » (*nothing*) pose de sérieuses difficultés interprétatives. L'abandon par Davidson de l'idée selon laquelle la signification littérale est « préparée », au sens où elle est fonction de conventions linguistiques apprises par les interlocuteurs avant que la conversation soit entamée, nous force à renoncer à l'idée d'une signification littérale comme signification première, soutient McCormick. Ce dernier conclut son article en soulignant qu'une explication satisfaisante de la signification littérale d'énonciations poétiques ne doit pas négliger le rôle crucial joué par les émotions et les sentiments dans notre compréhension de telles énonciations.

David Davies explore les liens entre les intentions d'un locuteur et la signification de son énonciation. Il examine un certain nombre d'approches de tendance intentionnaliste, selon lesquelles les intentions réelles ou attribuées du locuteur jouent un rôle déterminant en ce qui a trait à la signification. La *conception unifiée* de Robert Stecker, par exemple, soutient que lorsque le locuteur parvient à exprimer son intention sémantique, celle-ci détermine la signification de son énonciation ; autrement, ce sont les conventions qui jouent un rôle prédominant. Donald Davidson, pour sa part, décrit la communication linguistique comme une convergence entre les théories transitoires des interlocuteurs quant à la signification exprimée par les énonciations qu'ils produisent.

Contre ces approches, Davies propose des contre-exemples qui impliquent des locuteurs qui méconnaissent les conventions linguistiques de la communauté dans laquelle ils se trouvent. La morale, soutient Davies, est que dans bien des cas les intentions sémantiques n'ont aucune incidence sur la signification de l'énonciation, ce qui met sérieusement en doute tout point de vue qui prête aux intentions un rôle déterminant. L'*intentionnalisme interprétatif*, la solution de rechange proposée par Davies, évite les problèmes liés aux diverses formes d'intentionnalisme, soutient-il. Selon ce point de vue, la signification d'une énonciation est fonction de l'interprétation qu'en ferait un interlocuteur convenablement informé, qui appliquerait correctement les normes

interprétatives appropriées. Un autre avantage de ce point de vue, remarque Davies, est qu'il permet de fonder une distinction entre l'interprétation dans les arts et l'interprétation dans des contextes conversationnels ordinaires.

Trois auteurs abordent la question de l'interprétation des œuvres d'art. **Marie Martel** défend la thèse de l'*interprétationnisme pluraliste* contre la théorie du *patchwork* de Berys Gaut et l'intentionnalisme hypothétique de Jerrold Levinson. Selon l'intentionnalisme hypothétique de Levinson, la signification d'une œuvre d'art est fonction de l'interprétation qu'en ferait un public approprié ou idéal. Selon ce point de vue, les intentions réelles de l'auteur ne sont pas décisives en ce qui concerne l'interprétation. Cela ne veut pas dire qu'elles doivent être complètement négligées. En effet, les significations que l'on peut plausiblement attribuer à l'auteur jouent un rôle clé dans l'interprétation : à ces significations s'ajoutent les significations « possibles », à savoir les significations que l'auteur aurait pu avoir à l'esprit, étant donné le contexte de création.

Martel reproche au point de vue de Levinson de ne pas tenir suffisamment compte du rôle que les significations « nouvelles » ou anachroniques jouent dans notre rapport aux œuvres littéraires. En effet, selon Levinson, le contenu d'une œuvre est indépendant de son histoire de réception : contrairement à la *résonance* d'une œuvre, c'est-à-dire à la façon dont une œuvre est perçue à travers l'histoire, le contenu de l'œuvre n'évolue pas et reste le même depuis sa création. Contre cette idée, Martel invoque l'*imputationnalisme*, selon lequel l'interprétation est constitutive de l'œuvre. L'imputationnalisme entraîne que le contenu d'une œuvre est susceptible d'évoluer selon les interprétations qui sont proposées à travers le temps. Des nouvelles interprétations peuvent ainsi constituer un contenu additionnel de l'œuvre. Elle donne l'exemple du *Don Juan* de Molière, dont le contenu fut, à une certaine époque, fortement modelé par l'idéologie romantique dominante.

Mais l'imputationnalisme est confronté à une difficulté majeure : si l'interprétation est constitutive de l'œuvre, alors il semble qu'il n'y ait aucune entité qui puisse tenir lieu d'objet à interpréter. L'approche tripartite de Lamarque, selon laquelle il existe un objet d'interprétation distinct de l'objet physique et de l'interprétation, permet d'éviter cette difficulté, souligne Martel. Son interprétationnisme pluraliste se distingue par ailleurs de la théorie du *patchwork* de Gaut, puisque Martel insiste sur le fait que le contexte de production et le contexte de réception exercent tous deux des contraintes sur les interprétations admissibles.

Jerrold Levinson met en avant un point de vue *contextualiste*, selon lequel une œuvre d'art appartient de par son essence à un contexte historique et culturel. Levinson oppose ce point de vue à deux groupes de théories, le premier comprenant le formalisme, le structuralisme et l'empirisme, et le second comprenant le déconstructionnisme, le relativisme et le nihilisme. Levinson convient avec les philosophes du second groupe que les théories du premier groupe ont tort d'affirmer que la « forme manifeste » ou la « struc-

ture » d'une œuvre suffit à en fixer le contenu; cependant, ajoute-t-il, cela ne doit pas nous amener à conclure que ce contenu est « relatif » ou « indéterminé ». En effet, l'erreur commune de toutes ces théories, précise Levinson, est de ne pas tenir compte du fait que la signification et la valeur d'une œuvre d'art dépendent de son contexte de production.

La thèse contextualiste, selon laquelle une œuvre d'art n'a de sens que si elle est mise en rapport avec son contexte, a plusieurs avantages sur ses rivales. Elle implique une distinction entre les qualités esthétiques d'une œuvre d'art et celles d'un objet ou phénomène naturel. Elle permet de réfuter les critiques simplistes de l'art contemporain qui refusent de voir une œuvre d'art comme le produit d'un être humain faisant partie d'une culture, d'un mouvement artistique, etc. Finalement, elle rend compte de nos attitudes courantes par rapport aux œuvres d'art, puisque notre appréciation de celles-ci est inévitablement liée à leur contexte de production.

Sherri Irvin examine de façon critique le point de vue d'Arthur Danto concernant l'interprétation des œuvres d'art. Ce dernier soutient qu'une œuvre d'art est constituée par l'interprétation, de telle sorte qu'il n'y a pas de manière neutre ou préinterprétative de voir une œuvre d'art. Poser un regard neutre sur une œuvre d'art, c'est voir celle-ci comme un simple objet et non comme une œuvre d'art. Selon Danto, l'objet physique est *transfiguré* en une œuvre d'art dès qu'on en propose une interprétation.

N'en déplaise à Danto, soutient Irvin, il est possible de donner une description neutre d'une œuvre d'art qui respecte son statut d'œuvre d'art sans toutefois présupposer une interprétation. En fait, ajoute Irvin, une telle description est non seulement possible, mais nécessaire. Si, comme le veut Danto, l'interprétation constitue l'œuvre d'art, alors il ne peut y avoir d'accès indépendant aux caractéristiques de l'œuvre qui nous permettrait de tester l'interprétation. Une description préinterprétative est donc requise pour servir de contrainte à l'interprétation : une interprétation n'est adéquate que si elle prend en compte les éléments de l'œuvre qu'une description a pour tâche de repérer.

Ainsi, selon Irvin, il est crucial de distinguer deux activités : alors que la description vise à recenser les éléments de l'œuvre, l'interprétation a pour but de déterminer leur signification. Irvin explique comment on peut s'y prendre pour produire une description qui, bien qu'elle soit neutre par rapport à l'interprétation, ne fait pas fi du caractère artistique de l'œuvre. Par exemple, avant de pouvoir expliquer ce que signifie le fait que le laboureur ne regarde pas Icare dans *La chute d'Icare* de Bruegel, il faut être en mesure de reconnaître qu'un laboureur est bel et bien présent, que son regard n'est pas dirigé vers le garçon, que ce garçon est en fait Icare, etc. De telles identifications, nous dit Irvin, relèvent de la description et ne nécessitent pas un travail d'interprétation.

Finalement, un quatrième groupe d'auteurs examine différentes thèses interprétationnistes. **Isabelle Delpla** s'interroge sur le statut du principe de charité dans l'interprétation. Ce principe, rappelons-le, recommande à

l'interprète d'une langue d'optimiser l'accord avec les locuteurs de cette langue. Au principe de charité, Davidson et Dennett ajoutent un principe de rationalité, selon lequel nos attributions de croyances à autrui devraient, autant que possible, rendre celui-ci rationnel. Ces principes d'interprétation sont-ils *a priori*, comme le veut Davidson, ou peuvent-ils être justifiés de manière pragmatique, comme le suggère Dennett ?

Davidson affirme que le principe de charité est non pas une option, mais la condition de possibilité de toute interprétation. Le principe est donc *a priori*, car il n'est pas susceptible d'être réfuté par l'expérience. Delpla souligne que cette conception de la charité suppose une réintroduction de l'analyticité : le concept d'interprétation est tel qu'il est impossible d'interpréter de façon non charitable. La position de Davidson est donc vulnérable aux critiques de Quine concernant l'analyticité. Il semble en outre que le retour à l'analyticité, qui paraît inévitable si l'on se fie à cette conception du principe de charité, entraîne non pas que l'interprétation devrait procéder selon une optimisation de la vérité et de la rationalité, mais plutôt qu'elle devrait viser un accord portant sur les énoncés analytiques, puisque ce sont eux qui expriment les vérités linguistiques que toute traduction adéquate devrait préserver. La conception davidsonienne de la charité semble donc incohérente.

Ne devrait-on pas alors justifier pragmatiquement les principes d'interprétation, en invoquant le fait qu'ils « marchent » et permettent donc d'interpréter la langue d'autrui ? Delpla se dit insatisfaite de cette approche, qui non seulement contredit les vues de Quine sur la rationalité, mais remet en question les thèses centrales de sa philosophie, telles que le holisme, l'indétermination de la traduction et l'inscrutabilité de la référence : le scientifique qui applique une maxime de conservatisme disqualifie automatiquement le holisme, et le recours à des contraintes pragmatiques liées à la traduction a pour conséquence inévitable d'éliminer toute indétermination de la signification ou de la référence.

Michel Seymour s'en prend à l'interprétationnisme et à l'une de ses caractéristiques centrales, à savoir le holisme sémantique. L'argument de Davidson en faveur du holisme sémantique invoque plusieurs thèses, soutient Seymour : selon Davidson, écrit-t-il, *a*) le fait que les croyances ont des conditions d'individualisation holistes et *b*) l'interdépendance de la signification et de la croyance entraînent le holisme sémantique, si l'on admet aussi, *c*) la thèse de l'indétermination de la signification des mots isolés et *d*) la sémantique des conditions de vérité. Le maillon faible de cet argument, affirme Seymour, est la sémantique de conditions de vérité. La difficulté majeure d'une telle approche est de formuler les conditions de vérité d'énoncés intensionnels.

L'interprétationnisme holiste de Davidson est vulnérable à plusieurs autres objections. Tout d'abord, il ne semble pas en mesure de proposer une théorie plausible de l'apprentissage du langage. En effet, souligne Seymour, le holisme sémantique rend la tâche de l'enfant qui apprend une langue pratiquement insurmontable, puisque celui-ci doit tenir compte de la façon dont

un très grand nombre d'énoncés de la langue sont utilisés avant de pouvoir en comprendre un seul. Une autre difficulté de l'interprétationnisme est liée à la conception du principe de charité proposée par Davidson. Ce dernier suppose en effet que l'interprétation n'est possible que s'il y a accord systématique entre l'agent et l'interprète, disqualifiant d'emblée la possibilité de désaccords majeurs entre deux personnes. Une telle conséquence, soutient Seymour, est incompatible avec le fait que des individus ayant des désaccords systématiques et profonds peuvent néanmoins se comprendre. Finalement, contrairement à Davidson, Seymour soutient que les conventions sémantiques jouent un rôle essentiel dans la communication linguistique.

Contre l'interprétationnisme, Seymour met en avant un point de vue *institutionnaliste*, selon lequel la signification des mots est donnée par des règles ou définitions stipulées par les membres d'une communauté linguistique. Seymour insiste en outre sur l'importance de la composante illocutoire dans la signification des énoncés : certains actes de langage, à savoir les stipulations de différents membres de la communauté, peuvent servir à instituer des règles sémantiques. De façon analogue, la compétence linguistique d'un locuteur est déterminée par l'acte illocutoire consistant à juger que ce locuteur est compétent.

Martin Montminy examine la thèse davidsonienne selon laquelle un être n'a des pensées que s'il a été en communication linguistique avec autrui. Cet interprétationnisme *radical* implique qu'il faut avoir été l'interprète du langage d'une autre personne et avoir un langage qui a été interprété pour avoir des pensées. Les deux prémisses cruciales de l'argument de Davidson pour soutenir cette thèse sont que : *a*) on ne peut avoir des croyances sans posséder les concepts de croyance et de vérité objective et que : *b*) la communication linguistique est nécessaire pour acquérir ces deux concepts.

Les réserves de Montminy par rapport à la thèse **A** concernent le fait qu'il ne semble pas exister de raisons indépendantes permettant d'établir une norme particulière pour l'attribution de croyances. Il prend pour exemple les débats stériles autour de la croyance animale : plusieurs normes rivales plus ou moins strictes ont été proposées pour l'attribution de croyances, mais il n'existe pas de principe supérieur permettant de déterminer laquelle est la bonne. Montminy défend un point de vue *contextualiste* qui évite cette difficulté : selon le contextualisme, les normes d'attribution de croyances sont relatives au contexte de l'interprète, plus particulièrement aux présupposés, attentes, intérêts, etc., de l'interprète. On peut donc admettre **A** dans certains contextes, mais cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de contextes dans lesquelles des normes moins strictes sont admissibles.

Contre la thèse **B**, Montminy fait valoir qu'un être isolé dispose d'un certain nombre de « méthodes » qui lui permettent d'acquérir le concept d'objectivité : il peut, par exemple, comparer ses impressions actuelles avec ses impressions passées, introduisant ainsi la possibilité que ses impressions présentes (ou passées) sont erronées. Cela ne veut pas dire que l'interprétation

doive être complètement évacuée de notre théorie de l'esprit. En fait, souligne Montminy, certains des arguments avancés par Davidson en faveur de l'interprétationnisme radical pourraient servir à soutenir une version modérée de l'interprétationnisme, selon laquelle un être a des pensées et parle un langage seulement si ces pensées et ce langage sont interprétables. Il est en effet possible que l'idée d'une norme d'usage correct n'ait de sens que si cet usage peut être mis en rapport avec celui d'un être distinct, à savoir un interprète²³.

Bibliographie

- Beardsley, M. *The Possibility of Criticism*, Detroit, Wayne State University Press, 1970.
- Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984. Trad. fr. *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, J. Chambon, 1993.
- . « Rational Animals », dans E. Lepore et B. McLaughlin, dir., *Actions and Events : Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 473-481. Trad. fr. « Animaux rationnels » dans *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, Éditions de l'Éclat, p. 63-75.
- . « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », dans E. Lepore, dir., *Truth and Interpretation*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 307-319.
- . « Representation and Interpretation », dans K.A.M. Said, W.H. Newton-Smith et K.V. Wilkes, dir., *Modelling the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 13-26.
- . « Indeterminism and Antirealism », dans C.B. Kulp, dir., *Realism/Antirealism and Epistemology*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997, p. 109-122.
- Davies, S. *Definitions of Art*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Dennett, D.C. *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987. Trad. fr. *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, 1990.
- Fodor, J.A. *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MIT Press, 1990.
- Fodor, J.A. et E. Lepore. « Is Intentional Ascription Intrinsically Normative? », dans B. Dahlbom, dir., *Dennett and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1993a, p. 70-82.
- . « Is Radical Translation Possible? », dans R. Stoecker, dir., *Reflecting Davidson*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993b, p. 57-76.
- Grice, P. « Meaning », *Philosophical Review*, 66, 1957, p. 377-388.
- Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.
- Iseminger, G., dir., *Intention and Interpretation*, Philadelphia, Temple University Press, 1992.

23. Je remercie Sherri Irvin pour ses commentaires utiles sur ce texte.

- Johnston, M. « Objectivity Refigured: Pragmatism Without Verificationism », dans J. Haldane et C. Wright, dir., *Reality, Representation and Projection*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 85-130.
- Krausz, M. dir. *Is There a Single Right Interpretation?*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2002.
- Levinson, J. « Intention and Interpretation: A Last Look », dans G. Iseminger, dir., *Intention and Interpretation*, Philadelphia, Temple University Press, 1992, p. 221-256.
- McDowell, J. « Functionalism and Anomalous Monism », dans E. Lepore et B. McLaughlin, dir., *Actions and Event: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 387-398.
- Quine, W.V. *Word and Object*, Cambridge, MIT Press, 1960. Trad. fr. *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977.
- _____. *Philosophy of Logic*, 2^e éd., Cambridge, Harvard University Press, 1986. Trad. fr. *Philosophie de la logique*, Paris, Aubier, 1975.
- _____. *Pursuit of Truth*, éd. rév., Cambridge, Harvard University Press, 1992. Trad. fr. *La poursuite de la vérité*, Paris, Seuil, 1993.)
- Stecker, R. *Artworks: Definition, Meaning, Value*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997.
- Wimsatt, W.K. et M.C. Beardsley « The Intentional Fallacy », *Sewanee Review*, 54, 1946, p. 468-488.
- Wright, C. *Truth and Objectivity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.